

ケンペルとヨーロッパ啓蒙主義

—権力構造のイデオロギーとしての儒教—

渡 邊 直 樹

はじめに

エンゲルベルト・ケンペル (Engelbert Kaempfer, 1651 - 1715) が日本に滞在した2年間 (1690 - 92) は、江戸元禄時代と呼ばれ、政治的に安定し文化的にも一たびの熟柿を迎えた時期であった。一方、神聖ローマ帝国の崩壊やカトリックとプロテスタント、ルター派とカルヴァン派といった宗教対立の中にあった北ドイツのリッペ伯爵 (Graf Ferdinand Christian zur Lippe) 領レムゴを故郷とするケンペルにとって、社会と文化はともに衰退と混沌の時期にあった。この対照を経験するケンペルが日本の江戸幕府について、ドイツ・レムゴを基準に批判的に考察するにはあまりに社会は平穏で、人々は生活を享受しているかに見えた。

本稿は、ケンペルの日本記述をもって18世紀ヨーロッパの日本観が変化したといわれる一根拠をヨーロッパ自体の思想史的变化というよりも、むしろ儒教のイデオロギーに基づく幕藩体制の権力構造についてのケンペル的解釈に追求するものである。

I ケンペルのヨーロッパ

ケンペルがヨーロッパの国家や社会の実態とそれ以外の地域のそれを比較しつつ、特質と違いを類まれな観察眼を以て洞察し、相対的視点に基づく思索の方法で記録に留めたこと、その功績に異論を差し挟む者はいない。その遺されている記述内容は、キリスト教布教が目的の16・17世紀に来日したポルトガル人やスペイン人らの宣教師とはかなり異なり、科学者としての客観性に裏付けられた、およそ見るもの聞くもの全てに関心を持ちたためた百科全書にも等しい内容であることがわかる。従って、この報告はヨーロッパにおけるその後のアジア・日本観を形成する尺度となり、

また、学術研究上の資料ともなったのである。

ケンペルが生前ラテン語で書き記した唯一の報告書『廻国奇観』(Amoenitates Exoticae, 1712) は、日本で写生した植物や医学上重要な、しかしヨーロッパ人には未知の技術やペルシャの情勢等、興味が尽きない盛り沢山の内容が含まれていた。しかしながら、それはラテン語であったため、知識階層は別にしてそれほど多くの人々の関心と呼び覚ますものとはならなかった。むしろ彼が出版の準備を進めていたが、生前は実現しなかった日本に関する情報・資料こそが後に重要な意味を持つことになった。

ケンペル自身のメモ、日本からともに持ち帰った地図や植物標本、本来、日本国外への持ち出しが禁止されていたものまで、それらの多くがケンペル死後、遺産相続人の甥 H.H. ケンペルから (Hans Hermann Kaempfer) イギリス人の H. スローン卿 (Hans Sloane) に売却される。そして、スローン卿の秘書ショイヒツァー (Johann Caspar Scheuchzer) が日本に係る部分を翻訳し英語で出版した『日本史』(The History of Japan, 1727) が大きな反響を呼び、ヨーロッパの各国語に翻訳され、日本に関するいわば教科書的基本文献となったのである¹⁾。

ケンペルが書き留め、イギリス人スローン卿がケンペルの甥から買収後、いわば編集し公表した英語による『日本史』はロンドンで出版され科学的観察による客観性に貫かれた百科全書的内容から知識人のみならずヨーロッパの多くの人々の好奇心を呼び覚ました。18世紀の啓蒙主義者たちは、現状への批判からか、即座に反応した。この1年後、1728年にはオランダ語訳がアムステルダムで出版され、4年後には再販されている。フランス語訳は1729年に出版され、後にデュ・アルド (Jean Baptiste De Halde) によって『シナ帝

国全誌』(Description detail de l'empire chinoise)に改編されている。さらに、これを基にして1749年にドイツ語訳が現れ、ドイツ語圏に知られるという不思議な経緯を辿っている。

ケンペルの地元、ドイツ・レムゴで発見されたという草稿に基づきドームが校訂にとりかかりドイツで『日本誌』として出版されるに至ったのは1巻目がようやく1777年、2巻目が1779年のことであった。このドイツ語版とスローン卿が買い取り、現在イギリスの国会図書館所蔵のコレクションとの間の異同の研究や経緯については今なお議論を呼んでいる。

日本において、ケンペルの『廻国奇観』あるいは『日本史』が翻訳され重宝される切掛けとなったのは、1801年志筑忠雄が日本の、少なくとも貿易相手国を限定した孤立政策を「鎖国論」として訳出したことによる²。折しも、アメリカ合衆国やロシアの船が日本近海に鯨油を求めてくることが多くなり、その給油・食糧供給源として寄港地が必要となったためである。志筑が訳出した原本はイギリス版とは異なり、ケンペルと同郷のドーム(Johann Christian Dohm)編纂による『日本誌』(Geschichte und Beschreibung von Japan, 1777, 1779)³のオランダ語訳である。『廻国奇観』についてはすでに、それ以前1782年には日本に入っていた。しかし、そのラテン語から「鎖国論部分」の翻訳がなされたかどうかは不明であり、当初そこに記載があったはずの「鎖国論」が話題となっていたかどうか不明である。そもそも「鎖国」なる訳語は志筑により初めて用いられたのである。

ケンペルの『日本誌』が話題となるのは、日本の周辺海域に航行距離の長い蒸気船が頻繁に現れることになり、日本という国家意識が呼び覚まされたことに多くを負う。日本に関する情報を諸外国、特にヨーロッパやアメリカ合衆国はいかに掴んでいるのか、諸外国が日本をいかに把握しているかを知ることは日本の今後の外交戦略上必要であった⁴。

1844年から48年にかけて箕作阮甫ら5人により『日本誌』の全訳がなされている。1850年には黒沢翁満によって志筑の「鎖国論」が「異人恐怖傳」と改題され始めて出版されており⁵、この

ことは外国人が身近な存在となって来ていたことを裏付けるものである。黒沢がケンペルの意図を肯定的に理解し、鎖国政策の継続を支持しようとしたのか、また逆に現状批判をもって開国を主張したのか、勤王・佐幕の国家を二分するまさに重要な論争が浮上してきつつあった時代の雰囲気うかがわせる。もっともその発行は1年足らずで差し止めとなっている。ここには異人と恐怖とが明らかに結びつけられ、未知の国イギリス、アメリカ合衆国、ロシアに今後いかに対応していくか、国民の強い危機意識のあらわれを見ることができる。

ともあれ、概要に関しては大きな違いがある訳ではなくドイツでもフランスでもイギリスにおいても、百科辞典・百科全書の類を中心に日本の記述についてはケンペルの『日本史』の適切な箇所がほぼそのまま転載されている。日本地図はケンペルが持ち帰り『日本史』に掲載されたものがF. シーボルト(Franz Siebold)により修正されるまで100年以上に亘り流布するものとなった⁶。

ケンペルの17世紀ヨーロッパではイギリスとオランダが海洋に力を得てアジアとの貿易において先進国であったスペインとポルトガルを凌ぐ富を獲得し、一方内陸西部では国家の盛衰に呼応する形でカトリックとプロテスタントの30年に及ぶ戦い、ルター派とカルヴァン派の争いなどが特にドイツに大きな惨禍をもたらしていた。ケンペルが生まれたのはこの30年戦争終結の3年後、1651年のことである。当時のいわゆる神聖ローマ帝国は帝国とは名ばかりで皇帝の権力と法は形骸化し、分立したドイツ語圏の300もの諸邦がただその利害関係の下で秩序を保っている有様であった。リッペ伯爵領の都市のうちでもハンザ同盟に加わり最も重要な商業都市の一つであったレムゴも、この戦争のお蔭を蒙り経済面でも精神面でも活力を失い狭隘な政治に閉じこもるばかりであった。折からレムゴでは魔女裁判が猖獗を極め3年間で36人もの「魔女」が火炙りにされたという。事実、ケンペルの伯父アンドレアス・コッホ(Andreas Koch)さえ魔女と結託したとの罪で死刑宣告されている⁷。小さな町の法体系と制度の不合理、裁判官たる牧師の恣意的判決にケンペルは矛盾を抱いていたに違いない。

ケンペルの精神は、学問を収めるために移動した多くの国々やその地域への学術的好奇心が示すように多方面に飛翔するエネルギーを秘めていた。そして、彼の多様かつ精力に満ちたエネルギーは徐々にそのまとまりを獲得していく。ケンペルは21歳のとき、ダンツィヒの、当時は大学に等しいギムナジウムの〈古典語研究所〉の学生として倫理学や政治学等を修め卒業論文として『国王陛下の統治政策』を提出している。これは支配者の絶対的権力を支持するとともに、民衆の普遍的公共性・福祉がその権力の正当性の基準となることを論じたものである。

ケンペルは、ルイ14世 (Louis XIV) やスウェーデンのカール11世 (Karl XI) のような絶対君主による独裁的政治支配のこの時代に、あえて時事的課題を研究テーマとして採り上げた。その内容を見ると、ケンペルは第一に「王権」概念を定義づけ、続いてその下にある現実の領主と民衆という支配を批判的に把握して、「王権」の絶対性を大権としてその不可分性を主張し権力の二重構造を否定した。つまり、全民衆の上に唯一完全なる「王権」のみが存在するが、それは神から授与された絶対的な権力であり、その統治者にして権力者は「民衆の平安・福祉のために生命をささげなければならない⁸⁾」という。正義に基づく統治とは重大かつ最高の責任を担うことであり、民衆にはその責任は担えない。「王権」は国家最高の支配者に委ねられるべきもので私利私欲にとらわれない者にのみ与えられる。いわば啓蒙的絶対君主の登場が期待されている。ケンペルの統治政策には民衆の自然権としての体系的な人権概念は含まれてはいなかったが、混乱を整理する法体系や王権の絶対責任を顧慮すると、民衆の権利を統治者に委譲するJ. ロック (John Locke) 流の社会契約論に通じるものがある。ケンペルが生まれたドイツ・リッペ伯爵領の現状分析と改革への提言が反映した見方と言ってよい。すでにルント大学の自然法と国際法の教授であり、ストックホルム宮廷に歴史編纂者として招聘されていたS. プーフェンドルフ (Samuel Pufendorf) はケンペルと出あった際に、彼をペルシャへの使節団の秘書官として推挙し友情の証としてサイン帳に記帳している⁹⁾。このプーフェンドルフはケンペルとの出会いから

10年後、自然権の理論をうち立てることになる。また、国際法の父と言われるH. グロチウスについても論文において言及があることは¹⁰⁾、ケンペルが全ヨーロッパ的視点の下で国家体制を分析していたことを示すものといえる。

Ⅱ 日本社会固有の統治体制と儒学

一方、翻ってケンペルが来日した元禄時代の日本の政治状況に目を転じよう。

16、17世紀にキリスト教の宣教師たちが来日しヨーロッパの情報が少なからず流入したとはいえ、ヨーロッパの国状、国家組織や国家形態の知識・情報に関してはむしろ彼らは口を閉ざしていた。宣教師たちは布教に力を注いだが、彼らがその最終目標としてスペイン王・ポルトガル王の支配による日本のキリスト教化の意図を汲んでいなかったとは言えないからである。

日本の支配層は、徳川幕府の成立まで外国の影響なしに独自に統治形態を形成してきたといつてよい。日本にも宗教・宗派对立による戦争ではないが、支配者とそれに抗して立ち上がった宗徒との戦争はあった。徳川幕府による平和は仏教徒との戦い、一揆との血の抗争の上に築かれた。徳川幕府はこの経験に則り、宗教の自律性に対しては警戒心を抱き、憎悪した。例えば、浄土真宗本願寺派の一揆は北陸一体を事実上一世紀に亘り支配した。織田信長による比叡山焼き討ちは、信長を仏敵として討ち果たすことが極楽浄土への道であるとして門徒たちを唆す仏教の力、君臣関係をも顧みない非合理的力を怖れたことに因る。このような宗教一揆の、内面化された力を畏れた世俗的権力が向かった先は権力者を崇拜対象とする神格化であり、神国としてのイデオロギーの構築であった。この宗教信徒の抵抗に苦しめられた信長、秀吉、家康はともに自らを神格化し、崇められる対象となることによって宗教と権力との一体化を図り、平穏を維持しようとした。ルイス・フロイス (Luis Frois) の記録によると、1582年信長は安土城に摠見寺を建立し、自分を神と称して拝ませたという¹¹⁾。秀吉は、母の懷中に日輪の精が入り生まれたと称し「豊国大明神」として祀られた。家康は「東照大権現」として死後「神」となることを望んだのである。

「切支丹」もまた、この意味で日本に同様のヒエラルヒーを持ち込もうとした。少なくとも、武士階級の支配者たちには、イエス・キリストとその信者は自分たちと同じ支配構造と写った。バテレン追放令が豊臣政権末期に公布され徳川政権初期に徹底されるのは、いわゆるバテレンがデウス（イエス・キリスト）を主と仰ぎ、支配者に徹底的に抵抗し殉教をも厭わない姿勢に国家統治上の危機感を抱いたからである。つまり、「切支丹」にとって全き権力者とはイエス・キリストであり、キリストを頂点とするヒエラルヒーが確立することへの恐怖・畏れを支配者である武士階級とその頂点にいた「殿様」が抱いたからに他ならない。

この「切支丹」の神であるイエスの意味を洞察した豊臣秀吉は1587年に伴天連追放令を出す。その条文にはこうある。

第1条「日本は神国たる処、きりしたん国より邪法を授け候儀、はなはだもって然るべからず候事。」[…]

第3条「日域の仏法を相破事曲事候条、伴天連儀、日本の地にはおかせられ間敷候。」¹²

すなわち、秀吉は日本を「神国」と規定することにより武士階級の神格化を図り、ヨーロッパの「きりしたん」国同様に宗教と権力との一体化のイデオロギーを導入することにおいて伴天連追放の根拠としたのである。

信長や秀吉、家康の神国概念は確かに日本固有の統治形態の伝統的原理、理念や思考形式の具体化とみなすことができるものであり、この思想を体系化し説明できるためには学問として別の指針を必要とした。そして、キリスト教の神を中心とした体系との差別化を図り、神国として「きりしたん」の国との異質性を示すべきその指針を、すでに17世紀中葉から日本で独自の発展を遂げていた儒学に求めた。儒教道徳を規準に日本の社会と政治構造のヒエラルヒーが構築され、それを説く儒学がその後広く日本で受容され維持されて来たのは、この3人によって日本が政治的に統一され社会の平和が実現されたことによる。

本来、日本の幕藩体制による支配構造は外来の統治方法の影響を受けずに「日本の社会の発展の

内的必然性に基づいて形成されたものであり、それだけに社会の組織そのものが、日本的な独自の原理に基づいて構成されていた¹³。」この点において、歴史上、国家・君主同士の様々な闘争や人間の階級闘争の結果として徐々に確立していくことになったヨーロッパ諸国・地域の統治形態あるいはその社会構造を支えるイデオロギーの体系とは本質的に異なっていた。

日本とヨーロッパとの間にあるこの支配構造の異質性こそが、まさにケンペルをして「鎖国論」を書かしめることになったものであり、ドームがまたそれを理解し得なかった根源である。17世紀になってようやく日本人としての意識に芽生えた世界観を、思想として体系化する世俗道徳あるいは社会哲学が儒教・儒学を介して確立することになったのである。

ケンペルが来日した17世紀の終わりの元禄時代は、安定的社会を形成し、とりわけ身分制は富と力の象徴ではなくむしろそれぞれ互いの生活を保証する社会制度として機能した。この社会構造は富と権力がが一体化し階級のヒエラルヒーが堅牢なヨーロッパのそれとは異質であった。そして、この社会構造のイデオロギーを体系づけていたのが儒教・儒学、つまり孔子の教えであり、この時代の権威ある学説とみなされていた朱子学であった。

朱子学者であった新井白石（1657 - 1725）は宗教と権力の一体化による「切支丹」国家の社会の精神構造をジョバンニ・シドッチ（Giovanni Battista Sidotti）を尋問した調書『西洋紀聞』（1715年頃）において次のように分析して見せている。

其教とする所は、天主を以て、天を生じ、地を生じ、万物を生ずる所の大君大父とす。…もし我君の外につかうべき所の大君あり、我父の外につかうべきの大父ありて、其尊きこと、我君父のおよぶところにあらずとせば、家においてこの二尊、国においての二君ありというのみにあらず、君をなみし、父をなみす、これ大きなものなかりべし¹⁴。

天主がキリストであり、大君大父が将軍である体制があるとすれば二君が存在することであり、

このことは幕藩体制への挑戦のみならず、支配のイデオロギーとしての儒学を否定することに他ならないことを、白石は鋭く看破している。朱子学者としての白石にとって、君臣関係は統治機構の要であり、二君にまみえることなど容認できるものではない。もちろんこのことばを見る限り、白石は「きりしたん」の教えを現実味が乏しいものとしており、この意味で宗教的関心も示している様子は見えない。

しかしながら、日本人の精神風土になかったキリスト教の神概念、最後の審判と救済の思想に象徴される人間観だけではなく、自ら信じる真理に仕え受難に堪え、それにより栄光へと至ると考える確信に満ちたキリシタンの態度は、島原の乱や殉教を喜びとする態度において事実として人々に衝撃と驚きをもたらしたことは間違いないところであった。「きりしたん」の教えに代わる支配の指針としての儒学は、幕藩体制の支配体系の思想基盤を担うイデオロギーとしてその確立が急がれたのである。

Ⅲ ケンペルとディドロ

ディドロ (Denis Diderot) は『百科全書』(Encyclopédie, 1751-1772) において<日本人の哲学>の項目を執筆しつつ「日本の三宗教」を考察している。ディドロがこの記述の、そのほとんどをヤコブ・ブルックナー (Jakob Bruckner) の『哲学の批判的歴史』(Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 1742-1744) に負っていることはよく知られている。このブルックナーは、冒頭に参照した文献がクラッセ (Jean Crasset) の『日本西教史』(Histoire de l'église du Japon, 1689) やピエール・ベール (Pierre Bayle) の『歴史批判辞典』(Dictionnaire historique et critique, 1696) の<日本>の項目等であり、そして、その最も多くをケンペルの『日本史』のフランス語訳 (1732) に負ったこと告白している¹⁵。

ディドロ、ブルックナーともに強い関心を示しているのが儒教である。ディドロの「日本人の哲学」は全体が5部にまとめられている。

ケンペルが日本の宗教として紹介した仏教、神道、儒教は、とりわけ18世紀のフランスの啓蒙思想家たちによる教会権力批判の拠り所として、

同時に哲学としての考察対象となる。ケンペル自身は『日本誌』において神道と仏教は偶像崇拜であるとし、一方、儒教は世俗的道德、哲学であるとの解釈を示している。

この儒教についてケンペルは『日本誌』において次のように記している。

(孔子)の著書や学説は、ソクラテスの叡智と同じように天来の声として、東洋諸国では今日でも高く評価されている。日本の幕府将軍は孔子を記念する聖堂を建て、これを維持している。現将軍綱吉は、私が日本に滞在している間に、江戸に聖堂を二つ建てた。… この先哲の大人格を賞揚し、かれの徳治原理を称賛した。孔子の像は常に聖堂の中の最上位に安置され、孔子の名は、学者仲間からつねに畏敬の念をもって語られる¹⁶。

孔子の教えとしての儒教は、ディドロをはじめとするヨーロッパの啓蒙思想家からは宗教ではなく、道德・哲学としてみなされ「百科全書」では<哲学史>の項目に分類されている。つまり、儒学とは儒教の研究であり、その研究は朱子学や陽明学などの解釈を体系化する哲学とみなされ、5常<仁>、<義>、<礼>、<智>、<信>の徳目が研究課題であった。儒学とは道德に関する学問であり、「徳」に至るあるいはその内実を示す「道」を解明することが目的であり、「道」とは中国古代の王が天下を治めた「道」、すなわち理想的な政治の在り方・方法であり、それは堯舜の徳治主義が模範であった。そして、朱子学が最も重視しその体系の根本としたのが道德であったが故に、日本社会に固有の伝統を理論化する方法として儒学・朱子学が研究され、この理論の上に「神」への道が自ずと体系づけられるところとなった。従って、神への道とはキリスト教のように具体的教えの体系やそこに至る道が存在するものではなく、人間個々人が身分や職業に応じて個性や能力を発揮すること、自己に与えられた社会的役割を遂行し、相互に協力し合い、全体として平和で安定した社会を実現することに貢献すること、これらの実践にあった。

ケンペルはまた孔子についてこう記している。

（孔子）の教えは、今日に至るまで粉飾されることなく、そのまま伝えられ、儒（じゅ Sju）または儒道（じゅどう Sjudō）と呼ばれる生活原理として守られている。

仏教やその他の外来宗教を信仰する人々も、儒書を読み、これを政治学に、道徳学に、自然科学に応用し、とにもかくにもキリスト教徒がギリシャ、ローマの教書を重んずるがごとく、これを重用する¹⁷。

権力掌握に成功した徳川家康は1601年に江戸幕府を開き、幕府と幕府への従属を義務とする諸藩との主従体制、法制度や支配者と被支配者との区別を明らかにする身分制度を整備した。この武家政権の社会体制の基礎を形成強化するイデオロギーとして儒教を導入することにおいて自らを神と称し、この支配体制を正当化する理論的イデオロギーとして儒教とその徳目の教えとしての思想体系を構築した。

一方、武士の心得・存在価値としての道、武士道、この精神的伝統の上に道徳的指導者・模範者としての武士像が確立されていく。そして、被支配者としての民衆には武士道に倣う道徳的教説として養生、商人・農民の心得が説かれるのである。三綱（＝君は臣の綱、父は子の綱、夫は妻の綱）と五輪（＝父子間の親愛、君臣間の正義、夫婦間の区別、長幼間の序列、朋友間の信義）は社会構造としての縦の人間関係と日常生活の秩序を現す実践道徳であった。儒学とは、倫理と政治とを一体的必然的關係として把握することにより人間精神と現実的実践の両輪から成立する道徳であった。個人ではない社会的存在として人間に重きを置くことにより、人間の行動は人間関係の下である役割を担っているというのである。

儒教は実際的性格から時代の推移に応じて柔軟に經典を解釈拡張し、道教や仏教をも取り込み宋の時代には朱子学として、五經に代わり四書を新たな經典として、哲学的体系をも構築する¹⁸。この宋学が、足利時代には禅と儒教との一致の立場から禅僧に学ばれて、治道の要とされた。

江戸の儒学者である藤原惺窩（1561-1619）、林

羅山（1583-1657）、山崎闇斎（1618-82）らはそれぞれ京都の臨済宗の名利で修業を始めているが、それはこの理由による。江戸の朱子学は禅を離れ、人倫の道としての儒学・儒教を学ぶこの3人から発展した。惺窩は武士階級の野蛮の馴化を教える「道」である儒教の儀礼を求め、羅山と闇斎は明代の禅の影響により個人の心に偏った陽明学から、禅の心を乗り越える内省の深みを獲得しつつ社会性を重視する朱子学を正統とする。武士道とは、この道を究めることにおいて同時に統治の道となった。これが元禄時代の政治道徳・哲学のイデオロギーであり、基本動向であった。

ケンペルは儒教の5つの徳目である5常をこう記している。

仁（じん Dsin）とは、人間的な慣わし、すなわち人たる者が生まれながらに備えている節度ある生き方をいうのであって、倫理、道徳の基となるものである。だから仁人（じんじゃ Dsin Sja）といえ、有徳の人となる。

義（ぎ Gi）とは、自己に打ち克つ力、自制力のことである。正当な理由で自らの生命を断つことは、勇敢な行為だとされているし、他言しないことを約束した友人の秘密を、拷問にかけられても漏らさぬ毅然たる態度は、義の精神に一致すると理解される。通常、義とは正義に通ずる概念である。

礼（れい Re, Rei）とは礼儀正しい対話、階級や立場を弁えた形の正しい交わりや挨拶、丁重であり謙譲な付合いをいう。

智（ち Tsi）とは、政治的な才智、実践哲学、従って智者（ちしゃ Tsi sja）とは正しい道を知り、かつ歩む実践的な哲人のことである。

信（しん Sin）とは、良心、誠心、信義の意味である¹⁹。

5常の徳は人が守るべき最高の徳であり、この有徳の生活が最高善である。従って、この「道」は武士だけが守るべき「道」であるわけではなく、身分に関係なく人すべてが等しく守るべき教えであり、5常の徳は天から人間にのみ与えられ

た性質、すなわち天性となる。宇宙の生成とは、陰陽（いんよう In Jo）の法則、能動的な天 (Ex actione Coeli) と受動的な地 (Passione Terrae) からなる生成滅没の原理、すなわち自然の摂理が支配する。つまり、社会構造としてのヒエラルヒーは支配者・統治者としての「天」を頂点にして被支配者としての「地」へ至る上下関係が自然の摂理となる。ここに、幕府が支配体制のイデオロギーとしての儒教の教えを指針とする「治国平天下」の理想を見ることができる。士農工商の身分制度は、支配者としての少数の武士、その武士の頂点に君臨する将軍とそれ以外の被支配者というヒエラルヒーが社会構造としての「天」と「地」、すなわち「上」と「下」にすり替えられていった。

しかし、ケンペルは、この日本固有の儒学による支配構造を理解しなかった。ケンペルは儒学者を古代ローマの哲学者セネカ同様の思想家として理解しようとした。儒学者たちは、宗教に関わりなく最高の徳を追求し実践する生活を理想としていたため、この意味で、「切支丹」たちの殉教に対し好意的とみなされ徐々に力を失うが、一方有徳の儒者たちの思想は活きている、と見た。

ケンペルが「出島」という狭く隔絶した場所にいえば幽閉状態にあったことは、確かに木村源右衛門という有能な通訳を得てかなり自由に情報収集ができたとしても、現象としての社会の平和の背後に潜む幕藩体制の矛盾は洞察し得なかった。ヨーロッパ社会の聖職者たちの行動が、日本の「僧たち」のそれと対応され、この対応がそのまま古代ギリシア・ローマの哲学と「儒道すなわち哲人、聖賢の教え²⁰⁾」とを一体化させることとなったと見ることは、あながち不当なこととばかりはいえない。

宗教と政治と分離すること、聖職者の権力を制限することがケンペル時代のヨーロッパ社会の混乱を整理する課題であった。ケンペルの儒学者理解には、このヨーロッパ社会の聖職者の在り様と正反対の賢者像が見て取られるのである。日本社会の内的必然性に基づいて発展生成した日本独自の幕藩体制の指針としての儒教道徳は、ケンペルを留保つきながらもそのまま固有の国家形態の在り方の容認としての「鎖国」肯定へと導くことになる。それほど、ドイツの社会状況の混乱は大き

く、レゾン・デートルとしての絶対的啓蒙専制君主の登場がケンペルには期待されたのである。

事実、ケンペルは儒教の5常の道を究める儒者たちを招聘して領民の幸福を図ろうとする啓蒙的理想統治者の例、「仁」の実践者として備前と因幡の国の藩主・池田光政（1609 - 82）を挙げている。「仁」とは、君主の地位にある者が世の中の平穏を保つことができるよう具備する必要がある徳目である。この仁は、理性的性格をもち、人の心に先天的に内在する原理であり、誰もが修得可能であるという意味で普遍主義的性格を有する道徳思想であった。「仁」は道徳の基礎であり、政治の在り方を示すものではあったが、個人の道徳としても機能すべきものである。つまり、人それぞれは社会において身分や職業である社会的役割を果たしており、この意味において構成員である全ての人がある能力を発揮することにより、社会全体が安定的に維持されるという。

この儒者の学問的理性を尊重し、光政は領民の健全な悟性の育成により藩政を運営しようとする。例えば「先哲の範に倣い、自己の理性で物事を判断し、理解しがたい啓示や奇跡の物語などを最早信じようとはしなくなり…施物によって生活している有象無象の坊主どもに、これまでのようにどっさりお布施を包もうとはしなくなる²¹⁾」と、いわば聖職者の偽善を看破していた。ケンペルはご丁寧にも孔雀に例えてお笑種を上げている。

殿様は、この2羽の孔雀の雄と雌とを比べてどちらの方が美しいかという問いを投げかけた。男たちは、余りにも慇懃過ぎて、雌鳥の方が美しいと言ったものかどうか躊躇う様子だったが、女達は、それに反して躊躇うことなくはっきりと雄の方が美しいことを認めた。そこで殿様は、一同に向かってこう言った。「本当のことを言おう。自然は男が女よりもよい衣装を纏っていることを望んでいるのである。そこで、私に解らないことは、なぜ妻が自分のために稼いで儲けてくれる夫よりも、立派なみなりをして威張って歩きたがるかということだ」。それは儒道者的な殿様の新年にふさわしい適切な講話であった²²⁾。

池田光政が閑谷学校を開き、儒学者の熊沢蕃山を登用し儒教に基づいて藩政を改革した経緯については、ディドロも注目している²³。

Ⅳ むすび

ケンペルは『廻国奇観』において、「日本人は無神論ではない。ただ、神的存在を崇拝するその仕方が私たちとは違っているだけである²⁴」と分析している。すでに、ここにはキリスト教以外の宗教をも容認する寛容的姿勢が、また、宗教が唯一キリスト教だけではないという思想も見て取れる。父親はレムゴの主席牧師であったことを思えば、こうした宗教的寛容は諸国を歴訪して得た体験からキリスト教国ではない国や地域が、ヨーロッパ諸国以上に人々が礼儀ただしく、また国家も平和であることを見て実感したからに他ならない。また、それ以上に宗教と権力、宗教と政治とが分離することにおいて平和や安定を維持しているのを見たとき、これを可能にしているイデオロギーとしての政治哲学である儒教・儒学の教えを確信することができた。

ケンペルは「生類憐みの令」の将軍で知られる徳川綱吉に江戸参府の折 1691 年に謁見している。そして、ケンペルはこの将軍に特別な力を見ている。日本人にとっては甚だ奇異なこの法令の背景にむしろ近代の社会福祉政策の先駆であるとの説をケンペル研究者ベアトリス・ボダルト＝ベイリーは展開している²⁵。

五代将軍綱吉は社会的弱者や貧者を保護することを目指した将軍であった。たとえば、綱吉の治世においては、捨て子が法律で禁止されたのはもちろん、親が子どもを育てる経済力をもたない場合、役人が親に代わって子どもの世話をしなければならなかった。捨て子や子殺しを予防するため、妊婦と七歳以下の子供の氏名が登録され、流民に対しても、役人は食事と宿泊所を世話しなければならなかった。…つまり綱吉の時代に定められたさまざまな法律は、近代の社会福祉法の先駆的なものだったと言える。

ベイリーは、この社会政策が国家の安定・成熟に伴う結果であり、政治の変革を意味し、その根底には平和な時代の武士の道を儒教の 5 常の再確認により強化しようとする意図的企てあり、綱吉の絶対的権力を誇示するものであると解釈している²⁶。事実、ケンペルは『日本誌』において将軍綱吉を「卓越した支配者²⁷」と呼んでいる。この絶対者にして理想の統治者綱吉評価とダンツィヒのギムナジウムに提出した論文「国王陛下の統治政策」の内容との連関を想起してもあながち不当とばかりはいえまい。

ベイリーとマサレラは、綱吉の元禄時代についてマックス・ヴェーバー (Max Weber) の『経済と社会』(Ökonomie und Gesellschaft) による解釈を提示している。それによると、絶対的統治権力者の行動様式は普遍的かつ典型的であって、それは自己の理想の実現であり、そのために権力の集中を志向する。政治的野心を有しない専門能力に秀でた官僚組織・政治的装置を作り上げ、改革を断行していく過程が、近代国家発展の過程であり、諸侯の権利を一人の統治者に集中する中央集権化によりそれは完成される。

ケンペルは、綱吉と柳沢吉保を初めとする行政官僚、また新井白石らの文人を登用した幕府の統治機構に政治の理想形を見たのかも知れない。例えば、ケンペルは『江戸鑑』から日本の官僚制度について詳細なメモを取っているという²⁸。

ケンペルの『日本誌』の編纂者であり、プロイセン・ベルリンの官吏であったドームは、ケンペルについて自己のユートピアを求め世界を旅したと評しつつ「あるとき彼はそのユートピアを発見した。だが、われわれは彼のその判断に頼るべきではない²⁹」と述べた。神聖ローマ帝国ドイツ諸邦の分立状態を顧慮し、全てにおいて科学者の客観的観察眼をもって書き留めたケンペルの報告に対するドームの懐疑を見ることができる。綱吉の全体的権力と中央集権の統治機構によって安定し繁栄しているかに見えた江戸元禄時代の日本は、18 世紀の啓蒙主義者であるドームの合理主義には、付録としてあえて反「鎖国論」を添付したように確かにそのまま承認できるものではなかった。ケンペルの記述は、哲学思想的基準に則った

思索の結果ではなく、多分に表面的観察であってその意味でまさに現実には有りえない理想的ユートピアの世界をたまたま発見した、としか見えなかった。『廻国奇観』でケンペルはこう述べた。

国々にはそれぞれ固有の歴史があり、産物があり、固有の言語がある。それぞれの自立性を守ってしかるべきかもしれない。しかもこの日本の鎖国というのは、実に見事に機能しており、それによって日本は、西欧人もうらやむべき文明の完成度を達成している。その中で民衆はまことに幸福に暮らしているのである³⁰。

日本固有の伝統的統治方法を理論的に体系化した江戸幕府のイデオロギーは儒教の道德規範を基礎としていた。そして、幕藩体制の理論と実績の現状にケンペルは未体験のユートピアを見たが、このことは鎖国政策と強力な権力支配に象徴されていた。一方、啓蒙主義者ドームにとって人間の権利を保証する政治体制の普遍性を追求する点において、能力と自律性は開放性により保証されなければならなかった。江戸幕府の「鎖国」の適否をめぐる両者の評価の違いは、政治体制における儒教の倫理の評価の違いにあった。つまり、人間相互の縦の関係に重きを置く支配秩序か、個としての人間を重視し、個と個の間の横の関係に重きを置く法・規程を定める支配秩序か。少なくとも、江戸元禄時代の幕藩体制を支えた儒教道德に基づく政治哲学は、ケンペルにとって混乱のヨーロッパの社会構造よりもはるかに優って見えたことは確かである。

¹ ヨーゼフ・クライナー『ケンペルとヨーロッパの日本観』によると、英語版の予約注文者は162名、その内49名は学士院会員、医者26名、神父12名、大地主11名、その他外国に居住している者2名であった。一方、50年後のドイツ語版の予約者は246名。その内80名は個人、それ以外書店60か所、研究機関5か所。192名の名前が確認され78%が国内、22%がロシア、デンマーク、スイス、オーストリアの読者。価格は10ターラーで、当時の価値として650キロのパン、大地主の下人の10か月間の労働賃金に相当した。『ケンペルの見た日本』（ヨーゼフ・クライナー編、NHKbooks[762]、1996、47頁。）

² 志筑による「鎖国論」の翻訳と当時の日本の状況につ

いては多くの研究があるが、その経緯は次の研究書に詳しい。大島明秀「『鎖国』という言説。ケンペル著、志筑忠雄訳『鎖国論』の受容史」（ミネルヴァ書房）、2009 50 - 64 頁。

³ ケンペルの計画では「当代の日本」（Heutiges Japan）という名称であったが、ドームは「日本誌」とした。このことは18世紀の啓蒙主義時代の「百科全書」的知識を渴望した社会の雰囲気やを反映したものと解釈すべきであろう。

⁴ マシュー・ペリー提督が浦賀に開国を求めてやってきた。このとき彼は日本に関する知識をケンペルの『日本史』から得たことを日誌の中で告白している。R.Pineau ed., *The Personal Journal of Commodore Matthew C.Perry*, Washington, 1968, PP.75-78. S.E.Morrison, 'Old Bruin' *Commodore Matthew C.Perry 1794-1858*, Oxford, 1968, P.276.

⁵ 大島明秀、前掲書、64頁。

⁶ ヨーゼフ・クライナー、前掲書。例：『海陸旅行史全集』（*Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande*, 1753）、フランソワ・マリー・デュ・マルシ『中国、日本、インドなどの現代史』（François-Marie de Marsy: *Historie moderne des Chinois, des Japonais, des Indiens...*, 1754, *An Universal History*, London 1747-67, „*Allgemeine Welthistorie*“, Halle 1763. 等。

⁷ カール・マイヤー『東洋奇観 —エンゲルベルト・ケンペルの旅』（*Kaempfers Reisen von Stockholm bis Tokyo*）宮坂真喜弘訳、昭和55年（八千代出版）1 - 2 頁。

⁸ カール・マイヤー、前掲書6頁。

⁹ E.Kaempfer, „*Das Stammbuch Engelbert Kaempfers*“, Meier Lemgo, ed., *Mitteilungen aus der lippischen Geschichte und Landeskunde*, 21, 1952 p.164.

¹⁰ ヨーゼフ・クライナー、前掲書、172頁。

¹¹ 田尻祐一郎『江戸の思想史』（中公新書）、2010年 25頁。

¹² 田尻祐一郎、同上、28頁。

¹³ 尾藤正英『十八世紀の日本の思想における道德の問題』、中川久定編「ディドロ、18世紀のヨーロッパと日本」（岩波書店）1991年、241頁。

¹⁴ 田尻祐一郎『江戸の思想史』114 - 115頁。

¹⁵ 市川慎一『ディドロに映じた日本 —「百科全書」の項目「日本人の哲学」をめぐって—』比較文学年誌（早稲田大学比較文学研究室）1972、参照。

¹⁶ 『日本誌 —日本の歴史と紀行—』エンゲルベルト・ケンペル、今井 正訳、1996（2版）335頁（上巻）。

¹⁷ ケンペル、同上。

¹⁸ 四書とは「論語」「大学」「中庸」「孟子」、五経とは「易経」「書経」「詩経」「礼記」「春秋」を言い、五経の方が四書よりも価値が高いというこれまでの説を覆した。

¹⁹ ケンペル『日本誌』、前掲書 338-339頁。

²⁰ 同上、338頁。

²¹ 同上、341頁。

²² 同上。

²³ ヨーゼフ・クライナー、前掲書、166頁。

²⁴ カール・マイヤー、前掲書、4頁。

²⁵ ベアトリス・M・ボダルト＝ベイリー／デレク・マサラ編（中 直一、小林小百合訳）『遥かなる目的地 ケンペルと徳川日本の出会い』（大阪大学出版会、1999年）まえがき i-v. Beatrice M. Bodart-Bailey & Derek Massarella: *The Furthest Goal. Engelbert Kaemper's Encounter with Tokugawa Japan*, 1995.

²⁶ 同上、v.

²⁷ 同上、x.

²⁸ 同上、49 頁。

²⁹ Hans Hüls: „Zur Geschichte des Drucks von Kaempfers
„Geschichte und Beschreibung von Japan“ und zur
sozialökonomischen Struktur von Kaempfers Lesepublikum
im 18. Jahrhundert“, in Engelbert Kaempfer zum 330.
Geburtstag, p.196.

³⁰ ヨーゼフ・クライナー、前掲書 149 頁。

Engelbert Kaempfer und Konfuzianismus der Edo-Periode

WATANABE Naoki

Zusammenfassung

In dieser Arbeit liegt der Schwerpunkt vor allem auf die Beziehung zwischen Konfuzianismus und Engelbert Kaempfer. Die hierarchische Struktur der Edo-Periode bestand aus den vier Schichten, d.h.: Erster war General, also der Shogun, zweiter war der Bauer, dritter der Handwerker und vierter der Kaufmann. Darüber hinaus kontrollierte das perfekt funktionierende Überwachungs- und Spitzelsystem der Tokugawa-Shogune die kaiserliche Majestät. In dieser abgeschlossenen Welt konnte der absolute Monarch die Gesellschaft Japans beherrschen und ihre Stabilisierung verwirklichen. Zum Gelingen dieser Stabilisierung leistete der Konfuzianismus einen großen Beitrag.

Shushi-gaku, das schon im 17. Jahrhundert aus dem Konfuzianismus stammte, hatte in der damaligen Edo-Periode Japans die ideologische Grundlage dieser bestehenden Herrschaftsverhältnisse neben dem überkommenden Shintoismus gebildet. Auf der Basis des Konfuzianismus bestanden die staatliche Hierarchie der Regierung und auch die geistigen Strukturen der Menschen.

Für Kaempfer schien Japan aufgrund der konfuzianischen Prinzipien als politischer Begriff den Frieden im Staat zu erhalten. In diesem Sinne schätzte Kämpfer die japanische Isolationspolitik und die Regierung von Shogun-Tsunayoshi hoch ein und sah darin einen Grund, warum Frieden und Stabilität des Staates in Japan verwirklicht waren.

(2012 年 10 月 3 日受理)